



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Las representaciones sociales en torno a la devoción al Gauchito Gil en los barrios de La Plata
Nelson David y Alejandro Helmut
Actas de Periodismo y Comunicación, Vol. 5, N.º 1, agosto 2019
ISSN 2469-0910 | <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas>
FPyCS | Universidad Nacional de La Plata
La Plata | Buenos Aires | Argentina

Las representaciones sociales en torno a la devoción al Gauchito Gil en los barrios de La Plata

Nelson David

ayardedavydhds@gmail.com

Alejandro Helmut

peschelhelmutale@gmail.com

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Resumen

Esta presentación consiste en un resumen de nuestro Trabajo Integrador Final (TIF) titulado *Las representaciones sociales en torno a la devoción al Gauchito Gil en los barrios de La Plata*, en el cual nos interesamos en explorar la penetración cultural del fenómeno en nuestro entorno geográfico cotidiano.

Proponemos una mirada comunicacional apuntada a dilucidar sentidos y significados contruidos alrededor de esta práctica social de contenido religioso. Con esta premisa abordamos esquemas simbólicos y culturales que los sujetos construyen en la comunicación y en la interacción, en este caso alrededor de una creencia popular con origen en la provincia de Corrientes.

Palabras clave

Representaciones - cultura - símbolos - creencias populares

Introducción

Este ámbito religiosocomúnmente aparece circunscripto al santoral popular-marginado de las religiones oficiales-,se nutre de un mito basado sólo en narraciones orales y se configura en la confluencia de diversos sistemas de creencias.

Entendemos quela devoción a esta figura abarca a una amplia porción de la vida cultural y religiosa de las clases populares y adquiere, por ende, una amplia preponderancia social.

En este trabajo, esbozamos una mirada de la devoción al Gauchito Gil desde la perspectiva de la comunicación/cultura, atendiendo los procesos de construcción social del sentido (Martin Barbero, 1991). Desde ese sitio, centramos la especificidad del estudio en las representaciones socialescircunscriptas a esta práctica religiosa,siendo que por medio de estas los sujetos se comunican, interactúan y producen significados para orientar sus pensamientos y acciones (Araya Umaña, 2002).

Estos constructos cognitivos, en tantoestructuras culturales preformadas y al mismo tiempo dinámicas,se materializan a través de la práctica en ideas, creencias, juicios, anhelos, valoraciones, actos (Geertz, 1973).

La investigación persigue el interés en conocer la penetración cultural y el alcance social de estos esquemas simbólicos en nuestro entorno geográfico cotidiano, la ciudad deLa Plata, donde el santo encuentra una preponderante presencia territorial.

Para ello elaboramos un muestreo teórico (Glasser y Strauss, 1967) con 23 devotos y devotas de un rango etario de 19 a 74 años.El mismo se desprende de un recorrido etnográfico sostenido en entrevistas(en profundidad y abierta) y en la observación participante (Guber, 1991).

Al tratarse de una figura y hechos que se sustentansólo ennarraciones orales, rescatamos el valor del mitoen tanto contenido simbólico que otorga sentido a las prácticas cotidianas y en su carácter de discurso histórico y social (Morgante, 2004). En este andamiaje captamos enunciados, creencias, relatos, rituales, objetos simbólicos, conductas. Estos elementos constitutivos de la devociónson agrupados y desarrollados en cinco categorías específicas.

Transmisión de conocimientos

Las representaciones sociales presuponen procesos de comunicación e interacción, necesitan del lenguaje y posibilitan el acopio de conocimiento que se transmite de

generación en generación (Araya Umaña, 2002). Tomamos tal concepción para situar históricamente a los sujetos y las sujetas e identificarlos en su rol de devotos con el propósito de alcanzar una mejor comprensión de sus enunciados y las distintas formas de expresión.

Conforme los datos recabados, el asentamiento de devotos y de devotas del Gauchito Gil en los barrios de La Plata se remonta a la década de 1960, cuando familias jóvenes de escasos medios económicos emigraron desde Corrientes hacia las grandes ciudades del país en busca de trabajo y porvenir digno (Varsavsky, 2011). En el caso de La Plata se asentaron en áreas suburbanas e integraron las capas sociales más desposeídas. Se consumó así un desplazamiento cultural que incluyó creencias, rituales, la llamada "correntinidad" (expresiones festivas que nuclean chamamé, bailes, "musiqueadas"¹, etc.).

En primera instancia, estos grupos emplazaron espacios de culto y transmitieron las creencias a sus hijos. Posteriormente, con el surgimiento de nuevas camadas de fieles, este proceso de transmisión vertical y acotado se extendió desde grupos familiares hacia ámbitos de socialización más amplios: amistades, entornos laborales, circuitos vecinales, etc. Esta singular red de difusión experimentó una notable vertiginosidad a partir de la década 1990, con el incremento de expresiones en la vía pública (altares, santuarios ruterios, ermitas y oratorios para rezar y bailar) y con la irrupción de la imagen en los medios masivos de comunicación.

Sincretismo religioso

El sincretismo religioso consiste en la mezcla de dos o más sistemas de creencias (Semán, 2005). Aquí la devoción reúne múltiples procedencias religiosas, confluyen universos simbólicos diversos. Por ende, los sentidos y significados se construyen no sobre estructuras rígidas sino más bien permeables, flexibles, dinámicas.

La mayoría de los devotos del Gauchito Gil refiere sobre sus creencias en San Expedito, San Cayetano, la Virgen de Itatí, la Virgen de Luján, la Rosa Mística, esta última de gran adhesión en La Plata. En efecto, se refleja una marcada presencia de la hegemonía de la Iglesia Católica, desconocedora en sus dogmas de las figuras del santoral popular; es decir, aquellas sacralizaciones que realiza el pueblo, tal es el caso de este gaucho correntino. En este sentido, se produce en esta puja por la validez social un marco de tensión constante.

Este fenómeno sincrético también incorpora otras creencias de origen popular. Muchos devotos y devotas creen en San La Muerte; otros siempre recuerdan a San Baltazar. Según el mito, Antonio Gil rendía culto tanto a la calavera como al santo africano e incluso los tenía como protectores. Además, se lo asocia a una cultura de veneración a los “bandidos rebeldes”, entre estos puede mencionarse a Juan B. Bairoletto, Bazán Frías, “Mate Cosido”, Gaucho Lega y otros. También aquí existen tensiones con el catolicismo debido el rechazo de algunos fieles a los “santos oficiales” ya determinados dogmas.

El “Robin Hood argentino”

Al abordar significados sobre la figura del Gauchito Gil, tenemos presente la idea de saga (Wright, 2011), puesto que detectamos múltiples interpretaciones, valoraciones y formas de evocarlo.

Una imagen preeminente es su comparación con *Robin Hood*. Según la leyenda, ambos robaban a ricos para ayudar a pobres. Los y las creyentes dan crédito a esa narración y pregonan el rótulo de “santo benefactor de los humildes”.

La mayoría de los devotos y las devotas encuentran en Antonio Gil un “justiciero social” al interpretar que el acto de robar a terratenientes, como marcan las narraciones orales, constituye una acción de justicia frente a la explotación laboral que padecían los campesinos y las campesinas.

En este punto, los y las fieles -de estratos socioeconómicos bajos- se reconocen en el lugar de marginación que ocuparon aquellos empobrecidos habitantes del Pay Ubre. El acto de robar adquiere aquí una percepción positiva. El peso específico de brindar ayuda a los y las más necesitados y necesitadas se antepone a cualquier juicio ético o moral derivado de la reprobación legal que conlleva dicho accionar.

Gaucho milagroso, valiente y compañero

La imagen del gaucho milagroso encuentra origen en el mito. Su obra más evocada es la salvación del hijo de su verdugo gravemente enfermo. Además, según enuncian, el Gauchito Gil tiene el poder de interceder ante Dios.

Tomando esta cualidad del orden divino, le piden por la sanación de enfermedades, en especial por los niños. Este atributo revela el costado más trascendental e intangible de su obrar milagroso.

La mayoría de los milagros, por el contrario, aparecen asociados a asuntos terrenales, materiales y cotidianos. Los fieles piden, por ejemplo, por la casa propia, el automóvil familiar, la realización de un viaje, la paz en el entorno íntimo y por resguardar la economía del hogar.

A partir de este poder de conceder milagros con alto grado de eficacia, sus beneficiarios lo sitúan en sus esquemas de creencias en un rango de primer orden. Incluso, al erigirse como mediador y representante ante Dios, suele desplazar a los santos católicos más allá de la convivencia.

En el proceso del milagro, existe una relación de don y contra-don (Wright, 2011). El creyente asume con el santo un compromiso de contraparte que consiste en retribuir al santo por su generosidad.

Esta creencia encuentra correlato en el acto de la ofrenda. Esta debe cumplirse al pie de la letra para evitar el enojo del santo y el consecuente castigo. Se consolida aquí la imagen de una autoridad sagrada a la que no sólo veneran sino también temen y respetan.

Otro aspecto siempre evocado es su deserción del ejército Unitario (Celestes) para evitar derramar sangre entre hermanos, un pedido que le hiciera en sueños el dios guaraní *Ñandeyara*. Los devotos y las devotas sostienen que tal decisión imprime una acción de valentía dada sus nefastas consecuencias, dado que decantó en su persecución y asesinato. Se percibe aquí un lamento histórico por ese trágico final, al mismo tiempo que ponderan el carácter loable de esa determinación.

Estos hechos mitológicos dan lugar a una cosmovisión con incidencia en la vida real. Los devotos encuentran en ellos cualidades terrenales: valores como la solidaridad, la misericordia, el respeto, la valentía, la humildad. Hallan una persona que a pesar de su derrotero cargado de sufrimientos dedicó su vida a ayudar a otros de su misma condición. Se percibe un costado humanizado del santo. Con estas valoraciones, cada vez que profesan su figura, este benefactor de los humildes es traído a tierra desde el más allá, es instituido socialmente e incorporado a ese almacén de significados que es la cultura.

La ritualidad

Esta práctica social se distingue por su profusa ritualidad. Nos referimos al conjunto de ritos, actos repetitivos y organizados (Archenti y Ametrano, 2015), llevados a cabo en

lugares significativos. En este caso, la religiosidad integra una faceta religiosa y otra festiva².

En el primer caso, los fieles que concurren a los santuarios para dedicar oraciones, contemplaciones, rosarios. Establecen una conexión con el santo de tipo trascendental o espiritual. Se percibe una dinámica religiosa similar a la de un templo católico.

Ya como característica singular de esta devoción, depositan toda clase de exvotos: cintas, velas (rojas o blancas), estatuillas, juguetes, aritos, muñecos, fotos, cartas. Estos elementos constituyen una vía para dar el presente, pedir o agradecer por su presencia omnipresente o por un milagro concedido. Por sobre todo, conllevan una carga significativa, sentimental y afectiva asociada a ese beneficio, es decir, operan como mediaciones en el contacto establecido con el santo.

Por otro lado, estas retribuciones modestas se relacionan con la creencia de que el "santo de los pobres" no acepta obsequios onerosos. En la simpleza de los objetos que pueden ofrecer, los y las fieles se reconocen como parte del bando de los humildes. Otros actos transgreden formas católicas de culto y se acercan más a religiosidades afrobrasileñas y guaraníes. Por caso, las ofrendas de cigarrillos, bebidas alcohólicas, alimentos, billetes. Se interpretan aquí gestos de solidaridad con Antonio Gil por parte de sus pares humildes. Buscan que pueda sobrellevar las peripecias en su adverso derrotero en el Pay Ubre. Además, suelen consumir esos productos, valoran compartirlo con quien consideran un compañero, un amigo.

La ritualidad contiene símbolos dominantes (Archenti y Ametrano, 2015). El color rojo que predomina como telón de fondo conlleva distintos grados de simbolización en continuidad con el mito. Lo asocian a su simpatía con el ejército Colorado (Unitarios), a su adoración al santo negro de túnica roja San Baltazar, o bien a la sangre inocente derramada por su injusta muerte. También se lo retrata crucificado, similar a Jesucristo, esto implica la apropiación de un símbolo católico de orden exponencial que viene a fortalecer la sacralización de esta imagen.

Opera en los rituales una parafernalia de culto (Cosso, 2009) que adquiere intensidad con la fiesta. Esta incluye chamamé, bailes, gritos de sapucaí y actuaciones musicales en vivo. De esta forma, cobra plena impronta litoraleña y propicia una atmósfera de recuperación y resignificación de tradiciones, costumbres, identidades, valores, al mismo tiempo que da lugar a nuevas experiencias que integran a nuevas camadas de devotos.

Esta celebración es performativa (Carozzi, 2006). Por ejemplo, son comunes las escenificaciones, que consisten en la imitación como recurso de invocación. Algunos fieles se entregan de cuerpo entero al ritual luciendo atuendos gauchescos, bigotes y

cabello largo, incorporan gestos y coreografías, como si fueran el retrato viviente de Antonio Gil.

Consideraciones finales

Desde el punto de vista comunicacional adscrito, observamos en la devoción al Gauchito Gil una práctica social propia de los sectores populares y de profusa actividad comunicante. Los devotos no sólo producen y reproducen creencias, acciones y pensamientos. Además, son constructores de expresiones genuinas y creadores de sus propios espacios sagrados. El rol directriz de la devoción le pertenece en este caso a los sujetos y las sujetas protagonistas.

De esta forma, además de constituirse como un vehículo para manifestarla fe, se obtiene de este ámbito un medio de expresión que reúne diversos aspectos socio-culturales: cobran visibilidad viejas costumbres traídas de Corrientes, nuevos elementos incorporados por las nuevas generaciones de fieles, la pertenencia histórica de los sujetos (por lo menos la mayoría) a las clases menos pudientes de la sociedad, la tendencia de los sectores populares a esquemas religiosos permeables (sincretismo simbólico) y a incorporar seres mitológicos que incomodan el ordenamiento religioso establecido. Se define en sí, una práctica social de esencia popular, que acapara una importante porción de la vida religiosa y cultural de dichos sectores, con sello identitario propio y que cobra sentido y se renueva permanentemente por medio de la actividad de un colectivo social con sólidos vínculos de pertenencia.

Bibliografía

- Araya Umaña, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Recuperado de <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/ICAP/UNPAN027076.pdf>
- Archenti, A. y Ametrano, L. (2015). "El proceso ritual, estructura y anti estructura". Ficha de cátedra Antropología Social y Cultural. La Plata, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Periodismo y Comunicación Social - UNLP.
- Barbero Martin, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y hegemonía*. Barcelona, España: GG Mass Media.

- Carozzi, M. J. (2006). *Antiguos difuntos y nuevos difuntos: las canonizaciones populares en la década del '90*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Entre Santos, Cumbias y Piquetes. *Las culturas populares en la Argentina Reciente*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Cosso, P. (2009). "Identidad religiosa en torno al culto al Gauchito Gil". Universidad Nacional de San Luis. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/35925826/Gauchito-Gil-Identidad-Religiosa-Analisis-antropologico>
- Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine Press.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Morgante, M. G. (2004). "Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques". Facultad de Ciencias Naturales y Museo -UNLP. En: Díaz Ledesma, Lucas G. *La importancia de los relatos míticos en la construcción de la identidad de género*. La Plata, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Periodismo y Comunicación Social - UNLP.
- Semán, P. (2005). "Pierre Sanchis en la coyuntura de las ciencias sociales de la religión". Centro de Investigaciones Etnográficas-Escuela de Humanidades / Universidad Nacional de San Martín. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2285>
- (2006). *Bajo Continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Varsavky, J. (3-12-2011). "En busca del sincretismo correntino", en *Página /12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-159735-2011-01-03.html>
- Wright, P. (2011). "¿En qué y por qué creen los que creen?", en *Revista Ñ, Clarín*. Recuperado de <http://antropologiadelareligion.blogspot.com/2011/02/pablo-wright-en-n-en-que-y-por-que.html>

Notas

1 Los sujetos denominan "musiqueadas" a las actuaciones musicales festivas y en vivo.

2 "Los rituales pueden ser contruidos con elementos no sagrados sin que los primeros deban ser considerados pseudo religiosos, ni que estos últimos adquieran el carácter de sacro puesto que las experiencias no se consolidan sobre estructuras fijas o estancas" (Martín, 2006, p. 3).